

Die religiöse Basis wissenschaftlicher Rationalisierungsargumente am Beispiel des Diskurses zur Stammzellenforschung in Deutschland

Stark, Carsten

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Stark, C. (2008). Die religiöse Basis wissenschaftlicher Rationalisierungsargumente am Beispiel des Diskurses zur Stammzellenforschung in Deutschland. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2* (S. 989-1000). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-152958>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Die religiöse Basis wissenschaftlicher Rationalisierungsargumente am Beispiel des Diskurses zur Stammzellenforschung in Deutschland

Carsten Stark

»Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, ist verwegener Übermut. (...) Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche.«
(Schleiermacher 1958: 30)

1. Einleitung*

In diesem Aufsatz geht es um den mittlerweile nicht mehr ganz so medial inszenierten Diskurs zur Stammzellenforschung in Deutschland.¹ Dass in diesem Diskurs religiös argumentiert wird, ist sicherlich unstrittig. Stellt man sich die Frage, welche Akteure religiös argumentieren, so erscheint die Antwort ebenso eindeutig: die Vertreter der beiden großen Kirchen. Besieht man sich den Diskurs näher, fällt auf, dass dem nicht unbedingt so ist. Besonders die Vertreter der katholischen Kirche haben einen fast beängstigenden Wandel hin zu naturwissenschaftlicher Erkenntnis durchgemacht und argumentieren nicht nur regelmäßig, sondern auch zentral mit der Natur und der Biologie der Dinge.² Das ist eine von vielen Merkwürdigkeiten des Diskurses und macht deutlich, wie kontingent Begriffe wie Natur und Natürlichkeit eingesetzt werden können.

»Natürlich« kann man den Diskurs zur Stammzellenforschung, wie andere Diskurse auch, aus unterschiedlichen, im Wissenschaftsbetrieb durchaus erprobten und bewährten Sichtweisen betrachten. Besieht man ihn durch die Brille der klassischen Politikfeldanalyse, so ist zu bemerken, dass eindeutige Interessenlagen oder gar akteursorientierte Interessenstrategien nicht zu erkennen sind (vgl. Geyer 2001). Das

* Für wichtige Anregungen und Kritik danke ich Christian Lahusen.

1 Zur Medienwirksamkeit des Diskurses siehe unter anderem Geyer (2001), Graumann (2001).

2 Hierzu besonders interessant Meulemann (2005), der diesen »Naturalismus« in Einstellung und Weltbildern der deutschen Bevölkerung beschreibt.

liegt wahrscheinlich daran, dass die Sache als solche unterschiedliche Entwicklungsszenarien zulässt, deren Unbestimmtheit auch denen offenbar ist, die versuchen, sich politisch zu positionieren.

Betrachtet man den Diskurs professionssoziologisch, stößt man auf das Problem, dass professionelle Deutungsmuster – wenn sie denn überhaupt eindeutig benannt werden können – die Position der professionellen Akteure im Diskurs ebenso wenig bestimmen, geschweige denn erklären. Die aus professionssoziologischer Sichtweise heraus am stärksten durch einen gemeinsamen Ethos bestimmbaren Gruppen der Mediziner oder Juristen sind nicht nur uneins in der Sache, sondern – was soziologisch viel schwerer wiegt – in der Begründungs- und Deutungslogik ihrer Argumentation. Das hat die Akteure zu Anfang des Diskurses selbst stark verwundert, was zu stellenweise stark unter die Gürtellinie gehenden Vorwürfen der Unprofessionalität geführt hat.

Wenn es um Fragen der Ethik geht, verlässt aber nicht nur der gesellschaftliche Diskurs, sondern auch das politische Alltagsgeschäft seine gewohnten Bahnen. Politische Überzeugungen können nicht zu einer differenzierten Blockbildung dienen, die sich sonst im Raume des Unpolitischen wägenden Expertenmeinungen werden erkennbar kontingent und der korporatistische Politikstil der Konsensfindung scheint überfordert.³ Die Diskussion um die Bioethik rückt die »Meinung« einzelner Akteure in den Vordergrund. Der ethische Diskurs fordert eine *persönliche* Stellungnahme und stellt diese dann doch gleichzeitig an den Pranger medialer Inszenierung. Wie kommt das? Auf welche Grundlage stützen sich jene Akteure, die sich im Diskurs *für* oder *gegen* eine Forschung an embryonalen Stammzellen aussprechen? Diese Frage möchte ich in diesem Aufsatz beantworten.

2. Besonderheiten des Diskurses

Die Besonderheit des Diskurses und der individuellen Positionierung innerhalb des Diskurses werden unter anderem in Folgendem deutlich:

- Interessenlagen sind für das Individuum nicht *valide* prognostizierbar. Weder ist eindeutig zu erkennen, ob mit Hilfe der Stammzellenforschung neue Therapiemöglichkeiten erfunden werden können, noch ist klar, ob mit Stammzellenforschung jenseits staatlicher Subventionierung Geld zu verdienen ist. Ebenso wenig ist klar, ob sich das Eintreten für die Stammzellenforschung oder die Ver-

³ Hierzu van den Daele zusammenfassend (2005).

hinderung der Stammzellenforschung politisch, im Sinne von Wählerstimmen, auszahlt.

- Die Rechtslage ist unklar oder zumindest in Artikel 1 Absatz 1 Grundgesetz so weit generalisiert, dass eine Übertragung auf die alltägliche Lebensführung oder hier: Forschungspraxis nicht eindeutig und vor allem nicht *reliabel* durchzuhalten ist. Ist eine Zygote ein Mensch? Steht ihr Menschenwürde zu? Und wenn nicht, ist es zulässig, menschliche Zellen zugunsten Dritter – und damit auch im Sinne von möglichen finanziellen Interessen – zu instrumentalisieren?
- Die Gemeinschaften der Experten scheinen keine geeigneten Vergesellschaftungsformen zu sein, um einen professionell intendierten ethischen Konsens zu erzielen, der in irgendeiner Form *objektiv* genannt werden kann (Latham 2001; Stark 2001; Thoma 1994). Der Streit geht nicht nur quer durch die Rechtswissenschaft, sondern auch Ärzte sind sich uneins – nicht nur in der Frage, ob Stammzellenforschung rechtlich gestattet ist und medizinisch zu Erfolgen führen wird, sondern auch darin, ob denn, wenn beide Fragen bejaht werden können, eine solche Forschung vor dem Hintergrund einer *professionellen* Ethik gerechtfertigt werden kann.

Letztlich bleibt dem sich moralisch positionierenden Individuum nur der Rückgriff auf latente, geradezu gesellschaftlich unterbewusste Werte im Parsonschen Sinne; Werte, die für das Individuum tendenziell *kontingent* und in ihrer Allgemeinheit auf institutioneller Ebene *ambivalent* bleiben müssen. Aber was heißt das, »Latenz«?

Was sich hier mit den Worten abstrakter soziologischer Theorie ganz einfach anhört, ist für das sich moralisch verhalten wollende Individuum alles andere als eine einfache Aufgabe. Die Bezugnahme auf Interessen, Rechte oder die Meinung von Experten ist erheblich einfacher als die Bezugnahme auf eigene, verinnerlichte und vor allen Dingen nur »latent« vorhandene Werte. Lassen sich Interessen in der Regel recht valide anhand von Geldwerten und Vorteilen messen, tragen Rechte in ihrer bürokratischen Organisation in der Regel sehr stark zur Reliabilität moralischer Positionierungen bei und sind es doch in der Regel die professionellen Gemeinschaften und Experten, die aus einem Thema – anhand professioneller Verfahrensnormen – eine objektive Sache oder Sachlage machen, so verschwinden diese Gütekriterien auf der Ebene latenter Wertungen und subjektivieren Einstellungen ganz entgegen den Regeln einer entsubjektivierten, gesellschaftlich konstruierten Vernunft. Darin besteht die Besonderheit des Diskurses: Seit der Diskussion über den § 218 StGB sind wir nicht mehr in dieser Unnachgiebigkeit auf die *Latenz* gesellschaftlicher Werte gestoßen. Das Thema Stammzellenforschung stößt mit dem Diskurs ein nur sehr selten geöffnetes Fenster auf, durch das wir erkennen, dass mit dem Begriff der Latenz doch alles andere als Eindeutigkeit verbunden ist. Wir betrachten einen selten zu schauenden Bereich subjektiver Sinndeutungen

gesellschaftlicher Wertekonstruktionen und betreten damit per definitionem die heiligen Jagdgründe der Religion (vgl. hierzu näher Luckmann 1999: 41f.). Oder anders ausgedrückt: Die Stammzellendebatte zwingt das Individuum in sehr viel stärkerem Maße, sich jenseits von institutionalisierten Abwägungsprozessen selbst moralisch zu positionieren. Ab und zu mag diese Positionierung durch Institutionen wie die Kirche vermittelt sein, in den allermeisten Fällen wird sie aber situativ konstruiert (vgl. Stark/Finke 2000). Dies macht den Diskurs zur Stammzellenforschung auch aus religionssoziologischer Perspektive sehr interessant. Soweit zu der Besonderheit des Stammzellendiskurses.

Es wird Sie nach dem eben Gesagten nicht verwundern, wenn ich auf einer empirischen Ebene nach latenten Sinnstrukturen im Oevermannschen Sinne suche und diese zu typisieren trachte. Als Grundlage dienen mir 25 narrative Interviews, die ich hauptsächlich mit Mitgliedern des Deutschen Nationalen Ethikrates geführt habe. Auf der Basis der hermeneutischen Analyse dieser Interviews möchte ich eine Typisierung vorschlagen, die etwas quer zu den oben genannten Explanans liegt und in generalisierter Form sogar ein wenig blasphemisch ist. Zuerst aber eine kurze Darstellung, worum es im Diskurs zur Stammzellenforschung geht.

3. Worum geht es in dem Diskurs?

Schon diese Frage ist strittig. Deutsche Wissenschaftler möchten mit embryonalen Stammzellen forschen. Das war nach dem alten Embryonenschutzgesetz zwar nicht verboten, aber auch nicht ausdrücklich erlaubt. Embryonale Stammzellen, soviel sagt bereits der Name, werden aus Embryonen gewonnen. Sie gelten als pluripotent, was bedeutet, dass sich unter zu erforschenden Bedingungen aus ihnen alle menschlichen Gewebetypen entwickeln lassen. Diese Potenz macht embryonale Stammzellen für die Medizin außerordentlich interessant. Sie gelten jedoch nicht als totipotent. Totipotenz würde bedeuten, dass sich aus einer Stammzelle ein ganzer menschlicher Organismus bilden könnte. Damit jedoch wäre eine embryonale Stammzelle mit einem Embryo gleichzusetzen. Die Forschung daran ist prinzipiell verboten. Der erste Dissens gründet sich schon daraus, dass sich die mangelnde Totipotenz embryonaler Stammzellen nicht direkt experimentell nachweisen lässt. Zwar geht der Stand der Forschung davon aus, dass embryonale Stammzellen bereits nach wenigen Zellteilungen ihre Totipotenz verlieren. Aber im wissenschaftlichen Sinne bewiesen wäre dieser Standpunkt nur durch ein falsifizierendes Experiment zu dieser Theorie. Dieses jedoch würde zu einem Versuch führen, aus einer

embryonalen Stammzelle einen Menschen zu entwickeln, was auf jeden Fall nicht nur ethisch, sondern auch rechtlich untersagt wäre. Letzteres ist nicht strittig.⁴

Schenkt man dem Stande der Forschung Glauben und geht lediglich von der Pluripotenz der embryonalen Stammzellen aus, könnte man durch geeignete Forschungsvorhaben erklären, wie und auf welche Weise sich aus einer Stammzelle hoch spezialisierte Zellen entwickeln, aus denen ja letztlich unser Organismus besteht. Mit dieser Fragestellung befindet man sich quasi an der Front im Erklärungskampf der Biologie mit der menschlichen Natur, die Ergebnisse dieses Kampfes sind noch nicht erkennbar. Mit der Stammzellenforschung befinden wir uns auf der Ebene der Grundlagen, konkrete Anwendungen gibt es noch nicht. Aber es liegt auf der Hand, dass das Verständnis dieser komplexen differenzierenden Zellteilungsvorgänge auch der medizinischen Forschung neue Heilungsmethoden an die Hand geben könnte. Alleine die Sichtbarmachung des Kopiervorganges und die damit einhergehende Möglichkeit, Spezialisierungswege menschlicher Zellen von Beginn an nachzuzeichnen, war der Nobelkommission dieses Jahr einen ihrer begehrten Preise wert.

Dieser Aufsatz ist nicht der geeignete Ort, um den Diskurs in seiner Breite darzustellen.⁵ Ich fasse ihn aus soziologischer Perspektive nur kurz zusammen:

Dem gesellschaftlich rationalisierten Anspruch des Schutzes menschlichen Lebens und der Achtung der Menschenwürde steht in der alltäglichen Lebensführung die rationalisierte Praxis von Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Schwangerschaftsverhütung durch Nidationshemmer und ähnlichem mehr gegenüber. Diese Praktiken geben Argumente für oder gegen die Stammzellenforschung ab. Nur zwei möchte ich hier als Fragen in den Raum stellen, ohne selbst Position zu beziehen. Warum sollte man Stammzellenforschung moralisch ächten oder gar gesetzlich verbieten, wenn die Schwangerschaftsverhütung durch Nidationshemmer bewährte Praxis und legales Mittel ist? Nidationshemmer verhindern die Einnistung des befruchteten Eis in die Gebärmutter. Kann man eine solche Praxis befürworten und dennoch dem befruchteten, aber nicht eingenisteten Ei »Menschenwürde« zusprechen? Oder: Wenn durch die Praxis der künstlichen Befruchtung »überzählige« Embryonen entstehen, die entweder – weil es sonst zu Mehrlingsgeburten kommt – abgetrieben werden oder erst gar nicht »zum Einsatz« kommen, weil sich das elterliche Paar nun anders entschieden hat, warum sollte man diese dem Tode geweihten »Zellhaufen« nicht für Forschungszwecke nutzen und in den Dienst der Allgemeinheit stellen? Diese Fragen klagen förmlich einen stringenten Normierungsprozess ein, indem sie sich auf eine gängige Praxis berufen, die als solche moralisch schein-

4 Natürlich gibt es auch hier extreme Minderheitsmeinungen, auf die ich an dieser Stelle jedoch noch nicht eingehen möchte.

5 Hierzu ausführlich Sikora (2006).

bar unbedenklich ist. Was dabei zum Ausdruck kommt, sind *ambivalente* Wertestrukturen, die einen Normierungsprozess fordern, der die allgemeinen Wertverpflichtungen oder so etwas wie eine gesellschaftlich verbindliche Wertehierarchie wieder auf den Boden des Alltages zu holen versucht, oder umgekehrt alltägliche (Lebens-)Praxis in Schläuche generalisierter Moral zu füllen versucht. Bei dieser moralisierenden Kommunikation fällt indes auf, dass die legitimatorische Logik der Argumente lange nicht in dem Ausmaße säkularisiert ist, wie es im Zuge der sich stetig rationalisierenden Institutionen des Rechts als funktional erscheint. Aus modernisierungstheoretischer Sicht steht eine aufgeklärte Sichtweise einer religiösen gegenüber, die Moderne hat immer noch mit der Tradition zu kämpfen, das Rationale steht gegen das Emotionale (vgl. hierzu kritisch Wahl 2000), die Vernunft gegen das Gefühl. Ebenso wie radikaler Nationalismus steht religiöser Fundamentalismus im Verdacht, zu einem Rückfall in vormoderne Strukturen zu führen (Soeffner 2000: 376ff.). Sind das Erklärungen für die eingenommenen Positionen im Diskurs? Nein, wie Klaus Wahl und Hans-Georg Soeffner pointiert aufzeigen, muss eine solche Sichtweise der Moderne als einseitig charakterisiert werden. Sie ist zumindest ideologisch, wenn nicht sogar falsch. Dahinter steckt die Vorstellung einer Moderne als Dekonstruktion eines ethischen Postulates: dass die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch sinnvoll orientierter Kosmos sei. Am Beispiel des Diskurses zur Stammzellenforschung kann man zeigen, dass diese Dekonstruktion einhergeht mit einer Konstruktion, die ebensolche Kontingenzen offenbart wie die vorausgegangene Dekonstruktion. Damit befinden wir uns auf der Ebene der Religionssoziologie.

4. Typisierte Deutungsmuster

Ich behaupte also, dass sich die Positionen im Diskurs zur Stammzellenforschung, auch jene, die nicht von Kirchenvertretern eingenommen werden, religiös bestimmen. Aber was ist mit *religiös* genau gemeint? Soeffner versteht Religiosität als »die im Einzelnen angelegte und von ihm erlebte Differenz zwischen ihm als Einzelnen und anderen Einzelnen oder Gemeinschaften« (1994: 307). Der Begriff des Einzelnen ist dabei besonders bedeutsam, denn im Erleben des Solitärseins erfährt das Individuum zum einen seine Einzigartigkeit und reflektiert zum anderen sein Bedürfnis, einer Gruppe oder Gesellschaft anzugehören, in der es seine prinzipielle Solitärstellung zumindest teilweise überbrücken kann.

Wie kann uns also die Gesellschaft weiterhelfen, gibt es eine gesellschaftliche Struktur, die hilft, sich der Singularität der eigenen Existenz zu entziehen und die dennoch ganz eindeutig ethische Position rational offenbart? Eine Antwort ist

natürlich in Kirchen organisierte Religion: Aber was nutzt uns das hier? Würde ein Calvinist in bezug zur Stammzellenforschung anders argumentieren müssen als ein Lutheraner? Ein Protestant anders als der Katholik? Ein Christ anders als ein Moslem? usw. und wenn ja, welcher Calvinist, Katholik oder Moslem weiß das dann überhaupt? Man kann diese Musik aufspielen, aber das Verständnis bleibt, wenn überhaupt, einigen Virtuosen überlassen. Empirisch ist nur festzuhalten, dass innerhalb der Kirchen nicht nur einige Divas sich weigern unisono zu singen. Zudem melden sich in Fragen der Stammzellenforschung – überhaupt in Fragen der Ethik – auch in diesem Sinne gänzlich unmusikalische Personen zu Wort. Aber auch sie stellen Wertungen mit Sinn aus. Was ist das für eine Religion, der diese Menschen angehören?

Ich komme nun zu den Ergebnissen meiner objektiv hermeneutischen Analyse.

Man kann zwei typische Deutungsmuster unterscheiden, die relativ trennscharf auch die Positionierung im Diskurs widerspiegeln.

Den ersten Deutungstypus nenne ich den »schizoiden Funktionalismus«. Der schizoide Funktionalismus bezieht sich auf eine rational nachvollziehbare Ordnung, deren Sinn sich aus der Bezugnahme auf eine nicht weiter hinterfragte Entität ergibt. Derartige Entitäten können sein: die Gesellschaft, die Wissenschaft, die Wirtschaft oder auch die Kirche. Letztere Entität macht deutlich, dass es durchaus auch Akteuren der Amtskirchen möglich ist, *für* die Stammzellenforschung zu votieren, wenn sie dabei hervorheben, dass die Kirche einer Einbettung in die Lebenspraxis der Kirchenmitglieder bedürfe, um als Institution Bestand haben zu können. Das ist eine typisch funktionalistische Argumentation. Die Kirche ist aber nur eine von vielen möglichen Entitäten. Diese Entitäten sind der »blinde Fleck« der sinngebenden Deutungsmuster⁶, sie sind systematisierte Ausblendungen der Frage nach Sinn und Beschaffenheit der Werte selbst. Obgleich sie selbst kontingent sind, werden sie immer schon vorausgesetzt und mit Sinn ausgestattet. Wer sich ethisch positionieren will, bezieht sich auf diesen Sinn. Der Wert oder seine lebenspraktische Ausgestaltung machen Sinn für die Entität, haben eine Funktion. Also: Der ethische Wert einer Position ergibt sich aus der Funktion des Wertes für die Entität. Natürlich wird eine solche Argumentation sehr stark von naturwissenschaftlicher Seite bevorzugt, aber auch Soziologen dürfte diese Sichtweise nicht unbekannt sein. Sie konzentriert sich auf den kontingenten Bereich latenter Sinngebung und löst die Kontingenzfrage durch die Bezugnahme auf eine unhinterfragbare Ordnung. Für jene Akteure, die dieses Deutungsmuster internalisiert haben, fungiert der Funktionalismus als Ersatzreligion. Er ist Ideologie, aber eine Ideologie mit rein personifizier-

⁶ Diese Luhmannsche Metapher macht den funktionalistischen Bezug dieses Deutungsmusters besonders deutlich, auch wenn ich die differenzierungstheoretische Voraussetzung dieser Metapher nicht übernehmen möchte.

tem Interesse. Er hilft dem Individuum, wertlosen Handlungen Sinn zu geben und verschafft dort, wo die Frage moralischer Positionierung ansteht, die Möglichkeit, sinnlose Handlungen mit Wert auszustatten. Dass beides im Zusammenhang der Logik entbehrt, offenbart zum einen den religiösen Charakter dieses Deutungsmusters, ist aber zum anderen aufgrund des inhaltlichen Bezuges auf ganz praktische Entitäten nicht offenbar, wird durch den »Eigenwert« der Entität verdeckt.

Dieses Deutungsmuster ist schizoid, weil es Rationalität dort bewahren hilft, wo Subjektivität leicht die Oberhand gewinnen kann, wenn die Kontingenz der Sinngebung offenbar wird. Die Schizoidität dieses Deutungsmusters kommt aber auch darin zum Ausdruck, dass es Objektivität dort ermöglicht, wo es keine Objektivität geben kann. Lassen sie es mich in Anlehnung an Friedrich Schleiermacher ausdrücken: Der Funktionalismus ist die Klammer, mit der sich die Logik an einem argumentativen Netz festhält; und dieses Netz bewahrt das Individuum vor einem riesigen Abgrund: der Unendlichkeit der eigenen Existenz.

Die Moderne hält dieses Deutungsmuster zur Internalisierung bereit, vielleicht, weil sie nur auf diese Art und Weise selbst funktionieren kann – aber darum geht es hier nicht.

Auf der anderen Seite haben wir die »hysterische Mystik«. Die hysterische Mystik stellt Sinngebung nicht in den Dienst einer funktionalen Notwendigkeit. Wovon der schizoide Funktionalismus bewahrt, nämlich die subjektive, von gesellschaftlicher Institution losgelöste Beantwortung sinngebender Fragen, darauf hat sich die hysterische Mystik spezialisiert. Sie bezieht sich weniger auf den kontingenten denn auf den ambivalenten Bereich latenter Sinngebung und begegnet dieser Ambivalenz mit einer verstärkten Wertung eigener Empfindung und Empfindlichkeit. Wer sie internalisiert hat, ist es gewohnt, seine Wertungen von seiner Person abhängig zu machen. Er verlässt sich im Weberschen Sinne auf sein Charisma oder im Simmelschen Sinne auf seine Vornehmheit.⁷ Letztere bezieht er nach Georg Simmel ja gerade daraus, sich losgelöst von gesellschaftlicher Mode wertende Positionen anzueignen. Vornehme Charismatiker sind es dann, die lauthals die Tautologie funktionalistischer Sinngebung anprangern und dabei in bezug auf die Bioethik das Ende des Menschen (Fukuyama 2002) oder der menschlichen Natur (Habermas 2001) postulieren. In der hysterischen Mystik ist das die einzig mögliche Form, sich mit ethischen Fragen auseinanderzusetzen: Es gilt rückblickend vor auszuschauen. Diese Rationalität ist hysterisch, weil sie keine institutionalisierten Grenzen erkennen will, sie im Gegenteil immer ideologiekritisch zu hinterfragen trachtet, und sie ist mystisch, weil sie in dieser Grenzenlosigkeit den Erkenntnisgewinn individualisiert. Für den schizoiden Funktionalisten hingegen ist diese Form der Erkenntnisgewinnung irrational, subjektiv und vor allem emotional. Im »schlimmsten Fall«

⁷ Hierzu auch Stark (2001).

erscheint sie als »religiös«. Man kann die hysterische Mystik als Ergebnis einer protestantisch-lutherischen Vorstellung der »Reichsunmittelbarkeit des Einzelnen gegenüber Gott« (Soeffner 1994: 292) verstehen, nur dass die hysterische Mystik das Individuum selbst an die Stelle der Gottheit setzt. Es geht um »die Selbstreflexivität des Einzelnen, die einmal erlangte Macht, letzte Instanz jeder Entscheidung über Glauben, Weltanschauung, Zuordnung oder Mitgliedschaften zu sein, so wurde das Individuum letztlich »reichsunmittelbar« nur noch zu sich selbst« (Soeffner 1994: 193). Dieser Form von Religiosität steht jedoch jene der Bezugnahme auf die Funktionalität moderner Institutionen im Durkheimschen Sinne gegenüber. Diese Auffassung von Moral als gleichsam organisches Produkt institutionalisierter Funktionserfüllung kommt gänzlich ohne den Bezug auf die Einzigartigkeit des Selbst aus, lebt gleichsam nur von der Einordnung des Selbst in die Gruppe. Diese Form von Religiosität ist dem schizoiden Funktionalismus überlassen.

Steht hier Subjektivismus gegen Objektivismus, Rationalität gegen Emotionalität, Institutionalismus gegen Individualismus? Ich beantworte diese Frage zusammenfassend und in bezug auf eine nur begrenzt zu vertretende Generalisierung.

5. Generalisierung

Dort, wo es um Geburt, Leben und Tod geht, kommen gesellschaftlich konstruierte Sinnzusammenhänge vor allem als *moralische* Instanzen ins Spiel. Schleiermacher hatte in diesem Zusammenhang die gesellschaftsübergreifende Institutionalisierung religiöser Riten gesehen (Schleiermacher 1958), die für ihn noch um spezifische Riten des Erwachsenwerdens ergänzt werden müssen. Tristram H. Engelhardt (1996) konstruiert aus diesen Ereignissen im Lebenslauf eine gemeinschaftliche Grundbedeutung, die sich institutionell-gesellschaftlichen Bedeutungen entgegenstellen kann. Religionssoziologisch gesehen handelt es sich um Bereiche, die für subjektive Sinngebung besonders empfänglich sind und daher gleichsam auf einer gesellschaftlichen Ebene die Institution der Religion immer wieder aufs neue und losgelöst von jedweder Stufe gesellschaftlicher Entwicklung ins Leben rufen. Geburt, Leben, Tod, Erwachsenwerden setzen das Individuum der Sinnfrage stärker aus als andere Themen, weil sie es auch stärker als alles andere im Leben mit der eigenen Existenz und der unauflösbaren Solitärstellung des Einzelnen konfrontieren. Norbert Schröer ergänzt diese Reihe um die Erfahrung schwerer Krankheit, die gleichsam einen »zwingenden Anlass« abgibt, sich mit Sinn und Singularität auseinanderzusetzen (Schröer 1999). Gleichviel, wie »zwingend« derartige Anlässe aus anthropologischer Sicht beobachtbar sind, aus soziologischer Perspektive muss festgehalten werden, dass Religionen Antworten auf die damit verbundenen Fragen

geben. Damit ist aber nicht unmittelbar in Kirchen organisierte Religiosität angesprochen. Als Ergebnis unserer Untersuchung ist vielmehr festzuhalten, dass im Diskurs zur Stammzellenforschung in diesem Sinne »kirchlich-rationalisierte« Argumente kaum eine Rolle spielen. Die Deutungsstrukturen der Vertreter kirchlicher Rationalität unterscheiden sich vielmehr ebenso wie die Deutungsstrukturen anderer Akteure daraufhin, ob sie sich auf die »funktionale Ordnung des Kosmos« oder die »Bedeutsamkeit eigener Individualität« beziehen. Christliche Theologie macht daraus manchmal eine konfessionelle Frage, und es liegt nahe, die Freiheit des Christenmenschen vor Gott im lutherischen Sinne eher der individualistischen Seite und die Dogmatik katholischer Amtskirche eher der institutionellen Seite zuzuordnen. Aber dieser theologisch naheliegende Dissens ist gerade nicht jener, der im Diskurs zur Stammzellenforschung abgebildet wird, nicht einmal von Theologen.

Versucht man diesen Befund stärker zu generalisieren, ist man geneigt mit Theodor Geiger zu erklären, dass durch die Institutionalisierung der Moral als Rechtssystem auf einer anderen Seite eine Spiritualisierung der Moral als reine Privatsache unverbindlicher Gesinnung stattgefunden hat (Geiger 1947). Aber damit wäre die institutionalisierte Moral zu sehr auf das Recht fixiert, andere institutionalisierte Formen von Moral würden keine Rolle spielen (vgl. Luckmann 1999: 41f.). Die dargestellten Deutungsmuster des schizoiden Funktionalismus und der hysterischen Mystik legen vielmehr nahe, dass die Durkheimsche organische Solidarität in der Tat eine moderne Institutionalisierung erfahren hat, die von einigen Individualisten durchbrochen wird. Oder umgekehrt, in der Argumentationslogik von Soeffner: Religiosität der Moderne ersetzt die Reichsunmittelbarkeit des Individuums vor Gott nicht nur durch die Reichsunmittelbarkeit des Individuums vor sich selbst, sondern auch durch die Reichsunmittelbarkeit des Individuums vor gesellschaftlichen Institutionen. Letztere deshalb, weil sie als institutionalisierte Formen einer wohldurchdachten (funktionalen) Ordnung gelten. Und so sind wir dann doch wieder bei Schleiermacher, der Gott zum einen in der Unendlichkeit der eigenen Existenz oder in der Unendlichkeit des Kosmos zu suchen trachtete.

Damit meine ich, dass im Grunde eine alte Dichotomie zu Tage tritt, für die institutionalisierte Religion immer nur eine vage inhaltliche Ausgestaltung bereit stellen kann, und vor allen Dingen: ohne dass für diese inhaltliche Ausgestaltung *institutionalisierte* Religion notwendig wäre. Es handelt sich dabei auf der einen Seite um eine scheinbar objektivierte, institutionalistische Deutung, die der Sinnfrage mit der offenbaren Funktionalität oder Ordnung der Welt begegnet. Auf der anderen Seite gibt es eine subjektivierte oder individualisierte Deutung, die sich der Sinnfrage durch die Begegnung mit der innerlichen Unendlichkeit und der Gleichheit des Individuums mit der göttlichen Ordnung selbst stellt. Schon die immer strengere Dogmatisierung des Glaubens im europäischen 11. und 12. Jahrhundert führte zur Etablierung einer mystischen, auf die individuelle Glaubenserfahrung angelegten

Perspektive, wobei es eine »völlige Verkennung der Sachlage (wäre), wenn christliche Mystik auf die Alternative von Gefühl und Rationalität festgelegt würde. Selbst dort, wo das eine der beiden Vermögen dominiert, ist das andere als Begleitvehikel erforderlich« (Haas 1996: 18).

Diese Grundspannung des Religiösen hat sich in etwas anderer Form in die Moderne hinein gerettet:⁸ einmal in der tautologischen Ordnung der sinngebenden Funktionalität (vormodern: die »göttliche Ordnung«) und ein anderes mal in der unbegrenzten Option eigener Erkenntnis (vormodern: »mystische Erfahrung«). Vielleicht sind auch dies – um an das Zitat von Haas anzuknüpfen – zwei sich gegenseitig mitziehende Vehikel auf dem Weg zu Gott. In beiden Fällen redet der Verstand, um Sprachlosigkeit zu verdecken. Nirgendwo wird die darin liegende Kontingenz sowohl von Sozialität als auch von Individualität so offenbar wie dort, wo beide Bereiche sich gegenseitig den Sinn argumentativ streitig machen und ohne intendierte Bezugnahme auf Religion einen religiösen Diskurs zur Stammzellenforschung führen.

Literatur

- Engelhardt, Tristram H. (1996), »Konsens: Auf wie viel können wir hoffen? Eine begriffliche Erkundung, veranschaulicht an neueren Debatten über die Verwendung von Reproduktionstechnologien beim Menschen«, in: Bayertz, Kurt (Hg.), *Moralischer Konsens. Technische Eingriffe in die menschliche Fortpflanzung als Modellfall*, Frankfurt a.M., S. 30–59.
- Fukuyama, Francis (2002), *Das Ende des Menschen*, Stuttgart/München.
- Geiger, Theodor (1947), *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, Kopenhagen.
- Geyer, Christian (2001), *Biopolitik. Die Positionen*, Frankfurt a.M.
- Graumann, Sigrid (2001), *Die Genkontroverse. Grundpositionen. Mit der Rede von Johannes Rau*, Freiburg u.a.
- Haas, Alois M. (1996), *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (2001), *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a.M.
- Hondrich, Karl Otto (2001), *Der neue Mensch*, Frankfurt a.M.
- Kantorowicz, Ernst H. (1992), *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, Stuttgart.
- Latham, Stephen R. (2001), »Conflict of Interest in medical Practice«, in: Davis, Michael/Stark, Andrew (Hg.), *Conflict of Interest in the Professions*, Oxford, S. 279–301.

8 Gemeint ist die (langsame) Institutionalisierung der Dichotomie von Mystik und rationaler Ordnung durch spezifische Rechtskonstruktionen. Beispielhaft hierfür die Konstruktion zweier Körper des Königs; einen heiligen und auf die göttliche Ordnung bezogenen und einen profan-menschlichen und auf die weltliche Ordnung bezogenen Körper (Kantorowicz 1992).

- Luckmann, Thomas (1999), »Unheilsschilderung, Unheilsprophezeiung und Ruf zur Umkehr. Zum historischen Wandel moralischer Kommunikation am Beispiel der Weihnachtsansprache eines deutschen Bundespräsidenten«, in: Honer, Anne/Kurt, Ronald/Reichert, Jo (Hg.), *Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur*, Konstanz, S. 39–58.
- Meulemann, Heiner (2005), »Die Natur und das Leben: Naturalismus in Weltbildern und als Einstellung zur Bioethik in der deutschen Bevölkerung«, in: van den Daele, Wolfgang (Hg.), *Biopolitik*. Leviathan Sonderheft, H. 23, S. 155–178.
- Schleiermacher, Friedrich (1958/1799), *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg.
- Schröer, Norbert (1999), »Die Erfahrung chronischer Erkrankung: ein zwingender Anlass zur Selbstfindung«, in: Hohner, Anne/Kurt, Ronald/Reichert, Jo (Hg.), *Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur*, Konstanz, S. 369–384.
- Sikora, Katja M. (2006), *Biopolitik und politische Kommunikation. Die Rolle der Bundesregierung in der Stammzellendebatte*, Stuttgart.
- Soeffner, Hans-Georg (1994), »Das ›Ebenbild‹ in der Bilderwelt – Religiosität und die Religion«, in: Sprondel, M. (Hg.), *Die Objektivität der Ordnung und ihre kommunikative Konstruktion*, Frankfurt a.M., S. 291–314.
- Soeffner, Hans-Georg (2000), *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Weilerswist.
- Stark, Andrew (2001), »Comparing Conflict of Interest across the Professions«, in: Davis, Michael/Stark, Andrew (Hg.), *Conflict of Interest in the Professions*, Oxford, S. 335–352.
- Stark, Carsten (2001), »Der Politiker als vornehmer Charismatiker. Ein Essay über die politische Vergesellschaftungsform kreativer Persönlichkeiten«, in: Bluhm, Harald/Gebhardt, Jürgen (Hg.), *Konzepte politischen Handelns. Kreativität – Innovation – Praxen*, Baden-Baden, S. 215–242.
- Stark, Rodney/Finke, Roger (2000), *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley u.a.
- Thoma, Stephen (1994), »Moral Judgments and Moral Action«, in: Rest, James R./Narváez, Darcia (Hg.), *Moral Development in the Professions*, Hillsdale, S. 199–212.
- Van den Daele (2005), »Soziologische Aufklärung zur Biopolitik«, in: ders. (Hg.), *Biopolitik*, Leviathan Sonderheft 23, S. 7–44.
- Wahl, Klaus (2000), *Kritik der soziologischen Vernunft. Sondierungen zu einer Tiefensoziologie*, Weilerswist.